



TITLE:

討論

AUTHOR(S):

應地, 利明; 阿部, 健一; 安藤, 和男; 臼田, 雅之; 海田, 能宏; 木村, 雅昭; 小谷, 汪之; ... 水島, 司; 家島, 彦一; 山崎, 元一

CITATION:

應地, 利明 ...[et al]. 討論. 重点領域研究総合的地域研究成果報告書シリーズ : 総合的地域研究の手法確立 : 世界と地域の共存のパラダイムを求めて 1994, 4: 26-52

ISSUE DATE:

1994-09-30

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/187442>

RIGHT:

討 論

司 会 應 地 利 明

「世界単位」について

應地 「世界単位」という概念は、東南アジア研究の中から提起されてきた。これを南アジア研究の立場から、概念としてどう捉えていくかという議論をしていきたい。まず、南アジアの研究者側からのご意見を。

重 層 性

辛島 二つの問題があるように思う。先ず第一は、「世界単位」という概念の時代設定だろう。特定の時代を設定した議論なのかどうかかわからない。コミュニタスやネットワークを考える際にも、それは短期的に終わるものなのか、続いていくものなのか。東南アジアでは、特定の時代に関する要望があって「世界単位」という議論が出てきたのだろうか。例えば「世界単位」が「ある地域」と置き換えられるとすると、その地域のくくられ方は時代を通じて同じものにはなり得ないと思うのだが。そのような時代性が重要な問題だ。

今一つの問題は、「世界単位」によって地域を分けてしまおうという願望が強く働いてはいないかの点だ。「世界単位」とは、必ず何らかの名をつけて世界を地域分けしようとするものなのか。個々の人間の世界観から出発しようとするものであれば、様々な関係性で別の視点が生まれ、アイデンティティは多

層的になる。このような重層性を認める議論をした方が、より生産的ではないか。

高谷 世界に巨大都市が広がり始めてからでは、非常に難しい話になると思う。私個人としては第二次世界大戦直前を考えている。しかし、その時代を孤立的に考えるのではない。歴史的な背景も重要だ。その場合、文化史的な意味を持つ範囲は常に揺れ動いてきたにもかかわらず、第二次世界大戦直前に時代を設定して考えることが最も実り多い議論ができそうだと思う。

「世界単位」には21世紀の新秩序を考える基礎にしたいという願望もある。ある意味で地域研究は、それほど差し迫った問題でもある。基本的には境界は重複しないをしたい。ポリティのようなものを考えているからだ。しかし、現実問題としては非常に困難だろう。だから、とりあえず重複してもいいと考えたい。その後ですり合わせを考えた方がいいかも知れない。

立本 「世界単位」は21世紀への提言として出発している。国家の枠を取り払ったとき、どういう単位がありうるべき姿として考えられるのか。従来の文明に対するアンチテーゼでもある。時代的な変遷を辿ってはいくが、むしろ現在、あるいは近未来への願望を含めて「世界単位」に取り組んでいきたい。

重層性の問題は、都市、あるいは動いている人々を「つなぎ」と考えれば、ある程度は

解消できるのではないかと考えている。「世界単位」は確かに重層するが、現実にはどこかで線を引かなければならないというジレンマがある。ただ、図に描くときには重複しないではしいと思っている。

土屋 東南アジア研究センターの特徴の一つは、様々な全く違ったディシプリンを持つ研究者が集まっていることだ。中でも自然科学をディシプリンとする者は、全体の三分の一以上を占める。自然科学者は生態的なところから思考を展開するがゆえに、ソサエティーやステートという問題が目前にきても、あっさりとそれを超えてしまう。そういうものにとらわれない良さは同時に危うさも兼ね持つ。このような視点で東南アジアのみならず、世界全体を見るとどうなるのかというのが、我々の研究を支えている姿勢の一つだろう。

現実の世界では我々の思惑とは逆に、国家の枠は強固に存在し、非常に煩わしい思いがある。しかし、単にそれを虚妄として否定しようというのではなく、どのように対象化すべきかという知的な緊張関係を強いられる形で直面している。高谷さんが設定した第二次世界大戦直前というのは、まさにネーションステートの成立直前をみようという話だ。それによって21世紀の世界認識のためのネーションステートを対象化する眼差しを獲得しようというものだと思っている。

文 明 圏

小谷 歴史学者としては、「世界単位」という言葉を聞いて上原専禄の地域文明圏論を連想した。世界史の教科書の基本的なモデルにもなっているが、16世紀以前の歴史は、中国、インド、イスラーム、ヨーロッパ・キリスト教圏という文明圏をそれぞれの主語として歴史展開を記述している。それが大航海時代を経ることで、世界は構造的に一体化してくる。16世紀以降は各文明圏の自立性よりも、世界的な連関を重視して記述するというスタイルが今や確立していると言えるだろう。

その時に、文明圏を世界四大文明に限定しているという問題点が依然としてある。その単位をもっと増やして並列的に記述していこうという動きがあり、上原氏自身も晩年には13地域論を考えていた。世界を13の地域に分けて、それぞれが固有の時間を刻んできたのではないかというものだ。「世界単位」はその呼び名が違うだけではないかというイメージがある。現在は、このような世界史の構想自体が問われている段階である。「世界単位」の構想は上原専禄的なものをより豊かにしたものにするのか、あるいは全く違う原理のものなのか。そのところが明確に伝わってこなかった。

世界単位論には先行する様々な構想があると思う。上原専禄、あるいはトインビーの文明圏論、最近では板垣雄三のn地域論という

大きな構想もあったが、このような類似の構想をどのように総括し整理して、「世界単位」という構想を提起されたのだろうか。先行する構想との関係を聞きたい。

高谷 上原専祿は読んでいないのでわからないが、トインビーとは明らかに違う。トインビーは世界を文明社会と原始社会に分けた。文明社会はゾウで、原始社会はウサギである。ウサギはいずれゾウに踏みつぶされ、消えていくのだから、語る必要もないとしている。だが、そういう所にも彼らなりの世界観を持って人々が存在している。むしろそこから世界を語りたい。人々はその土地にアイデンティティを感じていると思う。それを汲み上げることだ。人々が世界観を共有する地域範囲を決め、それを単位としてディスカッションしていきたいと思っている。

立本 述語的論理、あるいはヘテラーキカルなストラクチャーを見るという意味で、従来のくくり方とは原理的に異なると言いたい。ただ、原理的に異なるかどうかというのは重要な問題ではない。それによってできあがった作品が従来とは違うかどうかの方がもっと重要だと思う。原理を云々する大上段の議論よりも、まずは作品を完成させる方が先決だろう。

文明と「世界単位」

臼田 午前中の議論で、立本さんは「世界単位」＝文明と言われていた。では、なぜ「文

明」を「世界単位」としなければならないのだろう。「文明」という言葉では、東南アジアがその範疇から落ちてしまう。そのために新しい概念を出さなければならないというような議論にも思える。そこで自明の文明の地である南アジアでは、「世界単位」という概念がどう考えられるかという問いかけがされているのだろうか。文明論の中に今まで視野に入れてこなかったものを取り込めば、「文明」という単位で語ることは可能なのではないか。

民族国家をどう考えるか、というところから「世界単位」の概念が出てきているならば、例えばインドという国家の形成に焦点を当てて考えると、具体的な問題が出てくるだろう。インドの国家形成はイギリスが持ち込んだ一種のオリエンタリズムの結果ではないか。それはアンダーソンの「想像の共同体としての国家」という議論とも結びつくだろう。インドの場合には、統一した国家の受け皿になるようなものがあつたのかどうか。それとも東南アジアと同じように、作為的に作られなければならなかったのか。私自身は作為的に作られたものだと考えている。しかし、インドという一体性を伝統として取り出す操作は、比較的簡単にできたのではないかと思う。

木村 「世界単位」が文明と同義的に捉えられるというのは、今まで考えてきた「世界単位」のイメージとは違う。「文明」というの

は有機体的、自己完結的、実体的で、その下位概念を締め出してしまう非常に重い意味合いがある。それに対して「世界単位」は、現実の人々が生活しているところから拡大し、最後は観察者がくくるところまでの重層的な構造になっているのではない。

カトマンズのカーリーテンブルに、インドの南端のケーララから来た男が寺守として居ついていた。居つくということは彼の中で意味のある世界が既に構想されている。だが、それを南アジアというのか、インドというのか、ヒンドゥーというのか、まさに観察者のくくく側の名称の問題だ。唯名論と実在論の比喩で言えば唯名論だろう。そういう世界があるにも関わらず、海域世界があったり、あるいは言語世界を異にし、大部分の人間は村落から一步も出ないという多層的な状況が世界単位の中に存在するのだろうと思っていた。だが、文明と同義的なものだというのは話が違って来る。

高谷 木村さんと立本さんの言う文明は、ディフィニションが異なると思う。

立本 高谷さんは中国やインドに「文明圏論的世界単位」という言葉を使っている。ならば文明という言葉をもう一度考え直す必要がある。木村さんの言う従来の文明の考え方が間違っていると言いたいために、敢えて世界単位＝文明と逆説的に表した。その時の「＝文明」というのは、ヒエラルキー的な装置を備えた文明ではない。文明の概念を変えて、

色々なものを含みうる世界単位的な文明概念として使えば＝になる。基本的には、従来の「文明」では世の中は解決しないということを言いたかった。

水島 例えば、マレーシアに來ているインド人を「インド人」と呼んでいいかというのが、最近はわからなくなってきた。確かに独立前までは、インド人はインドの方向を見、華人は中国の方を向いていた。その中でマレー人がコンプレックスをバネに国家統合をしているという、東南アジア的な構図がある。

フォーメーションとしての「世界単位」

水島 「世界単位」の時代性や空間の問題が曖昧なのは、「世界単位」を運動体として捉える視点が欠如しているからではないだろうか。特定の空間や領域と特定の担い手をもって運動体がある。その担い手は単に人間だけではなく、特定の文化様式、思想様式も含む。だがマレーシアのインド人を考えた場合、バラモンが入ってきていない。それが完全に欠落していると言えるだろう。その意味でインド化の運動はマレー半島で起きなかったと言える。これはかなり決定的な意味を持つのではないか。

単位よりも、むしろフォーメーションという言葉の方がいいのではないかと思う。常に何かをフォームしていく力を生み出す何かがある。例えば20世紀以降の中華世界は、自己

の世界を東南アジア世界に強力に拡張しようとしてきた。東南アジア世界は対 Kommunismus という形でそれを断ち切り、一つの世界を作ろうとする。そこに東南アジア世界の独自性を認め、その運動体が実際にどう展開したかを見れば、フォーメーションの内実が明確化するのではないか。

高谷 立本さんの言う Kommunismus に通じるものだと思う。自然村は比較的定着しているし、文明圏型世界もその中心はしっかりしている。ところがその間では渦動的な世界もある。誰がメンバーかすらわからないような世界もある。マレーシアならマレー人だけがいれば問題なのだが、インド人が入ってきている。だが入ってしまえば、その人はマレー人なのだろう。

「自形」と「他形」という地質学の言葉がある。岩石顕微鏡で見ると、鉱物の中には長石のように自らの形を作るものと、他の結晶の間に入り込んで存在している他形部分がある。他形部分は結晶せず、常に流動している。まさに Kommunismus 的だ。ネットワーク型の地域への「世界単位」の適応は、非常に苦慮していたところだ。いいコメントをいただいたと思う。

立本 「世界」という言葉には、時間と空間という二つの意味があると思う。それを踏まえた上でダイナミックに捉えたいという願望は持っているが、視点としては平面的になりがちで、構造として捉えきれないという悩み

がある。

マレー半島のバラモン欠如は特に、近世の移民については確かにそうだと思う。バリやジャワでヒンドゥー化が果たされたのは、そういうことと関係があるのかもしれない。

アイデンティティ形成

田辺 現在の国民国家を相対化した上で、新たな枠組みたる「世界単位」を考え、新世界秩序の提言を目指そうという話だったと思うが、「動く」ということを考えれば、現在の人々のアイデンティティが一つの地域や領土と必ずしも結びついていないということが重要だと思う。海域世界の重要性が指摘されたのも、人々の動きや交流に注目するというコンテキストがあつてのことだろう。

例えば、ヒンドゥーというアイデンティティを考えても、それは必ずしもインドという地理的単位にいる人がそこにいるという理由で持つものではない。むしろ想像上の「母なるインド」という地理的参照点はあるかも知れないが、実際には世界的なネットワークの中でヒンドゥーというアイデンティティは成り立っている。ヒンドゥー原理主義の運動を見ても、それを支える知識、情報、金などは世界的な流通の中でまかなわれている。このような状況の中で、アイデンティティを世界単位という地理的な枠組みにもう一度結びつけてしまうことは、ネットワークに注目しておきながら、現在の世界的なネットワーク

状況におけるアイデンティティ形成のありかたを踏まえ、むしろ国民国家が成立していなかった16世紀の地域文明圏の枠組みに戻ろうとすることではないかという印象を受けた。

立本さんのレジュメでは、脱構築的なエピソードを指すと書かれてあったが、提起された「世界単位」という枠組みは、むしろ新たな構造化と結びついているのではないか。新世界秩序を考える上では、脱構築また脱領土化がキーワードとなるべきだと思う。

高谷 アイデンティティは必ずしも特定の地域にくっただけで存在しているのではない。コスモポリタンな形でもアイデンティティはあり得る。だが、コスモポリタンになりえない場合もある。アイデンティティなどを考える時には、そういう差を考えておく必要があると思う。

田辺 今までの地理的単位を基礎としたアイデンティティに加えて、コスモポリタンのアイデンティティが生まれてきているということを言いたかったのではない。現在におけるナショナリズムやファンダメンタリズムでさえも、地域や領土と必ずしも結びつけて考えるわけにはいかないということを指摘したかった。例えば、ヒンドゥー原理主義運動にせよ、イスラーム原理主義運動にせよ、人や情報や金や物は世界的なネットワークの中で動いており、そのネットワークがあるからこそ、そうした運動やそれに基づくアイデン

ティティ形成が可能になっているという状況がある。これはコスモポリタンが生まれてきているということではなく、アイデンティティの基礎自体が脱領土化しているということだと思う。

ネーションステート

土屋 ネーションステートを取り払って考えてみようという問題提起は非常に重要だと思うが、それだけでは大きな欠落がある。全く逆のことも同時に考えなければならない。第二次世界大戦直前の状況が、1945年から95年までの50年間でどのように変化してきたか、をおさえておく必要がある。だが、その点を立本さんと高谷さんに問いかけるだけでなく、そのところは例えば、私や加藤剛さんのようなディシプリンを異にする者が考えていくべきだと思う。東南アジア研究者の全てが、ネーションステートや、権力や、その変遷の問題を取り払っているのではない。

立本さんと高谷さんに確認したいのは、戦後の東南アジアで国境ができて、国家が成立した時点で、確かに人の動きは国境によって制限され、今まであった世界単位的な意識や交流が希薄になった状況がある。しかし逆に、国民経済の発展の中で比較優位を目指し、新たな人の交流が生まれてきた面もある。国境周辺に人が集まって来る、例えば、マレーシアの人が南タイへ遊びに行っておみやげを買って帰るような状況は、国境ができ

ることによって生じた新しい人の動きだろう。ネットワーク社会のネットワーク性が、実は国境によって新たに作り出されたり、加速されたりという側面がある。このことを考えに入れておいた方がいいのではないか。

立本 東南アジアにおいては、領土と結びついたアイデンティティというのは16世紀にはない。そういうアイデンティティは、むしろ非常に新しく国民国家という枠ができて、それを上から押しつけられてからしか生まれてはこない。エスニカル・アイデンティティというのは、プライモーディアルな立場、インストラメンタルな立場、マニピュレイティブな立場という3つがあると言われるが、私はプライモーディアルなアイデンティティというのはあまり信じていない。たいていはインストラメンタルか、マニピュレイティブなもので、「くくる論理」で用いられる場合には完全にマニピュレイティブなアイデンティティになるのではないかと思う。

それともう一つ、コスモポリタンのものと、いま言っている世界単位のこと。もう一度、元に戻るようだけれども、私のレジュメを見ていただきたい。2番目の一番下に矢印を2つ書いて、deconstructive episteme と proto - disciplinary area study とをつないである。deconstructive episteme というのがそのままでなくて、もう一度「場」にかえっている。初心に、原点にかえって考えてみようというのがこの図のポイントであ

る。deconstructive episteme で場所的なものはずしたのが、21世紀のポストモダンというのではなくて、こっちの「場」の方にもう一度戻って考え直すというのも、一つのポストモダンだということである。というよりも、こちらの方がより根元的なポストモダンではないかというので、こういうような印をつけたのである。国民国家というのは非常に大切であるけれども、土地とか属地文化というものを全部否定するというのではなく、もう一度そこにかえってみようというのが、地域研究の一つの立場だと思う。

田中 「世界単位」については東南アジア研究センターでは1年余りの議論があるが、センター外部の人には非常に理解し難いものだろう。それは高谷さんの「世界単位」の区切り方と歴史的な時代区分との関わりがはっきりしないことと関係している。また、高谷さん一流のレトリックが「世界単位」を分かりにくくしているとも思う。

また、東南アジアを分けるときには、一つの小さな単位世界を認知しつつ、実体的あるいは体験的に述べられるが、中国・インドでは、儒教とヒンドゥーイズム・カーストでくくってしまう。東南アジアのレベルと中国・インドのわけ方のレベルが違う。それは高谷さんも認めておられるが、それではなぜそれを同じ「世界単位」という言葉で語らねばならないのか。それを明確にしなければ議論は延々と続いてしまう。

「世界単位」の外縁

安藤 午前中に高谷さんの述べられた外縁部の議論は重要だと思う。南アジア研究のほとんどはインドが前提となって始まっているが、最近ではバングラデシュでもインドを相対化しようとする動きがある。東南アジアから見ると、インドや中国は非常に大きな前提として問題になるが、南アジアの中にも東南アジア的な要素は多く見られる。特にインドを全面に意識せざるをえない状況下で、民族国家やアイデンティティの問題を考えなければならぬバングラデシュの人々にとって、高谷さんの作品は非常に力強く感じられるのではないと思う。作品としては面白いものだと感じている。

田中 最近まで東南アジア研究センターでは、インドも中国も東南アジアなんだというようなことをよく言っていた。例えばインド亜大陸の東経80度以東、長江以南はもう東南アジアの範疇としていたことがある。特に自然科学者達によって、自然生態基盤や稲作などの一次生産に関わるような文化にもとづいて言われていたのだと思う。それが「世界単位」を言い始めたとき、高谷さんはインドと中国は文明だとされた。その中国とインドをくくる論理がヒンドゥーイズムや儒教ということになると、東南アジアをとらえようとするときの「世界単位」認定の姿勢と異なる。逆に言えば、中国の揚子江下流域の稲作民達が魚と米を食べるのが我々の生活で粟を食べ

る華北の漢族とは違うと言ったら、なぜそれを「世界単位」として認めないのかということになる。東南アジアを見る視点と中国・インドを見る視点の相違が、「世界単位」の概念をわかりにくくしている。

辛島 ネーションステートの問題が重要だというのは間違いはない。ただ、ネーションステート以前の段階を伝統的社会と一括してしまっていて、変化を全く考えないようなことに陥るのではないかという危惧がある。そこはもう少し議論しておく必要があるだろう。

それから、安藤さんが言われたバングラデシュとインドは両方を一つにしてヒンドゥーでくれるのかどうか。それは「インド」が19世紀頃にできた概念だという議論とも結びつく。我々は無前提的にインドがあるというところから研究を進めてきてしまっている。やはりインドをどう認識するかとの問題に戻って議論をする必要があるだろう。そこでは、おそらく重層性の問題が出てくるだろう。バングラデシュはバングラデシュ、インドはインドとして、それと別個にヒンドゥー世界というものがある。個々は個々としてありながら、個々を越えたものがある。その二重三重になる重層性をどう考えるかという議論を展開した方がいいのではないかな。

佐藤 作品として見てほしいというのは同感だ。私はムガル帝国を構成するヒンドゥー王国の一つを研究し続けてきているが、当該の国家の構造を帝国支配の一般性（普遍性）と

個別性（特殊性）という関係の中で捉えることによって、ムガル帝国の国家構造を把握することがができるのではないかと考えている。国家を単位として考えるという意味において、国家形成から見ていくという臼田さんの考え方に賛成である。

世界認識

坪内 高谷さんのインドの切り方と、それと東南アジアの切り方が違うのではないかという指摘と、重層性に関する指摘があった。その時代に生きた人間が、何を自分の世界として認識しているのかという問題に絡んでくるだろう。だが普通の人間のあり方は、ごく狭い世界認識しか持っていないだろう。広い共通項を持つアイデンティティを価値観として持っているような、しかも境界線のはっきりしている世界認識を持っている人間は、世界にそうざらにいるものではない。

結局、それを何でくるのかということになる。あらかじめ与えられた価値観は、いかにも共通項がありそうな範囲で広がっていく。それでくるのが高谷流だが、それでは東南アジアのような共通の価値観がないものをどうくるのか。立本さんが意識されているように、結局は外から見た操作的な切り方でくるより仕方がない。そうすると「世界単位」とは研究者の頭の中の操作概念にすぎないのかという問題が出てくる。そうではなくて、これ自身が持っている役割が何かを考

え直す必要があるのではないかと。

私自身は切り方が違っていいと思う。例えば儒教や、ヒンドゥー、カースト、イデオロギーなどが効いているという切り方のところもあるだろうし、そんなものは効かずに別の共通項が人間の行動様式や生活の在り方に関わっているところもある。基準の違うものをどのようにして地域の上に乗せていくかという問題になる。その際、その地域自身が本当に生きてくるのかという疑問が出てくる。イスラーム教のように世界中に属人主義として拡散している状況は、それ自身がどう整理されるのだろうか。地域のない「世界単位」のようなものが、イスラームを介しては別にできてくるのだろうか。このような違う論理の統合をどのようにすればいいのかという議論が必要ではないかと思う。

インド世界とは

應地 いままでは「世界単位」の概念を中心に議論をしたが、実物としての問題に話を移したいと思う。まず山崎さんにインド世界の視点で口火を切っていただきたい。

ヒンドゥー世界の拡がり

山崎 ヒンドゥー世界とはどういう概念なのか。思いつくままに基本となる要素を挙げてみた。最高真理としてのダルマの観念、業・輪廻の死生観、浄・不浄の思想、解脱、カー

スト的な身分秩序、サンスクリット、ブラフミー文字、須弥山を中心としたインド的な宇宙観、そして王権というような諸要素を一括したヒンドゥー世界を考え、インド亜大陸をくくってみた。それが周縁に及んで第二次インド世界が東南アジアにまで波及し、さらに第三次インド世界が中国、さらに日本にまで波及している。これには時代の差もあり、インド亜大陸にもやがては第二次イスラーム世界の波が入ってくるし、さらにヨーロッパ世界の第二次の波が及んでくる。こういう時代の違いによって、あるいは何を基準にとるかによって、様々な世界が考えられるのではないか。これを東南アジアで考えれば、第二次ヒンドゥー世界であり、やがて第二次中華世界が入ってくる。それからイスラーム世界やヨーロッパ世界も入って重層的な世界を作り、そういった重なりの中に最終的な「世界単位」の特色がどう現れてくるかということではないだろうか。

應地 一次と二次とを分けるのは、単なる濃淡の差なのだと思うが、その濃淡はどのようなもので作られるのか。

山崎 濃淡という視点からみると、東南アジアにはヒンドゥー世界の正統派としてのバラモン教的・ヒンドゥー教的要素と、非正統派としての仏教的要素が、ある程度薄められつつ波及している。チベットも同様で、ここでは非正統派的な仏教が伝わっている。

坪内 ボルネオでヒンドゥーの跡を見て、ヒ

ンドゥー世界はここまで来ていると実感した。東南アジアの立場から考えるときに、「薄まる」ということをどう考えればいいのか。本質が失われているのか。

山崎 例えば言語が支配層に入っても、下の方ではそのまま土着の言葉が使われている。上の方から入ってきて下の方へ少しずつ及んでいくという意味では、同じ場所でも階層で濃淡がある。日本を第二次中華文明世界圏と考えれば、中国と日本の関係でだいたい理解できるのではないか。そういう意味で薄まるという言葉を使った。

田中 山崎さんはヒンドゥー世界を中心に語られたが、これを中華世界、あるいはイスラーム、ヨーロッパ世界を中心とした第二次、第三次文明圏という図も書けるだろう。そのような様々な文明が入り乱れて入って来ているのが東南アジアとも言える。東南アジアがインドと中国の文明の影響を受けてできたというのは、歴史の中でも言われ続けており、常に大文明の世界の周辺であり、それが波及し、寄せ集まったところという見方になる。

だが、立本さんの東南アジアの捉え方をすると、東南アジアにも固有の文明と言えるようなまとまりがあるのではないか。例えば高谷さんが中国世界とインド世界を「世界単位」として区切られるのであれば、イクイバレントなまとまりとして東南アジアの固有性を認知できないのか。東南アジアは資源量に

対して人口が少なく、緩やかなネットワークを作っている。そして外にいつも開いていて人が行き来しているフロンティア世界であるというのが固有の特徴だろう。それを一つのまとまりとしてみたときに、従来のような世界の大文明の二次センターというイメージではなく、将来への価値が見い出せるような東南アジアの地域性が考えられないか。中国の儒教、インドのヒンドゥーイズムのようなまとめ方が、なぜ東南アジアでできないのかを問いたい。大文明から見れば第二次的な周辺世界だという形から抜け出せないのではないか。東南アジアからも対抗できるような主張を出してほしいと思う。

植民地的ディスクール

小谷 南アジアも一枚岩ではない。南アジアを一括してヒンドゥー世界という言い方自身が、植民地的ディスクールである。それを反省する必要があるというのが今のインド研究の最大のテーマだと思う。ヒンドゥー的な純粋な文化がインド亜大陸に花開いていて、そこに野蛮なイスラームが攻め込んで来たとか、そういう類のイメージでインド亜大陸を語ることに本質的な誤りがある。インド洋世界とヒンドゥー世界という二分法に本質的な問題がある。

インドが本質的にヒンドゥー文化の世界であるというイメージで語られ、それを特徴づけるものとしてのカースト制や、ヒンドゥー

イズム、あるいはヒンドゥー法、ダルマ・シャーストラという類の一連の概念装置は、まさに19世紀以降のイギリスの植民地支配において作り上げられた。そしてヒンドゥーとイスラームに対する価値的選択がいたるところで行われた。それは1760年代にベンガルを征服したイギリスが、ヒンドゥー教徒にはシャーストラ（ヒンドゥー法）を、イスラーム教徒にはイスラーム法をとという原理を樹立したからだ。

その時に、ヒンドゥー法なるものは実体としては何もなかった。『マヌ法典』は一部のバラモンが継受していただけで、庶民の生活とはほとんど無縁だった。太古のシャーストラの上にイギリス的判例が積み重ねられ、イギリスの行政下において作り上げられたのがヒンドゥー法という法体系である。それができあがってみると、あたかもインド人全体を規定しているかのごときイデオロギーとして作用しだしたと言えるだろう。

これと同じようなことがカースト制についても言えるだろう。今日、我々がカースト制と考えているものが前近代インドの社会を覆っていたという保証は一つもない。ヒンドゥー法の形成の過程において、シャーストラに書かれている四ヴァルナの制度の実体化がインド社会に押しつけられてきた。押しつけられたインド人の側も自らの主体性を一度くぐり抜けて、カースト的社会関係こそインド的社会関係の基軸であるという意識と、そ

れに基づく行動パターンを作り上げられてきたのだと思う。我々がヒンドゥー世界と語っている多くは、イギリス植民地支配下に様々な契機で上から押しつけられたり、あるいは押しつけられたものをインド人側が主体的に捉えなおして作り上げたイメージ複合である。そういう植民地的ディスコースが、インド人の主体の中でどのように再編成され、彼ら自身のものとして再獲得されていくのか。その過程を理解することなしに、インドの現在もヒンドゥー世界なるものも理解できないだろう。

植民地以前

應地 くくる論理の中に安住しているインドの幻想性が指摘されたと思う。そういう植民地的なディスコースができる前は、あたかも東南アジアの如き状況にもあったということか。

佐藤 ただ、植民地以前にもヒンドゥー的、あるいはカースト制的要素の実体はそれなりにあったと思う。例えば、私が扱っている17世紀後半から19世紀半ば頃までのヒンドゥー王国の史料には、国家が村や土地ないしはその徴税権、支配権を与えるにおいて、それを与えられた者（個人、集団、寺院など）がジャーティ（ムスリムをも含む）別に、しかもかなりの程度ジャーティのランクにしたがった形で順に記載されている。したがって、ムガル時代のこうしたカースト制がどの

ようであったかが問題になる。ここをきちんと押さえておくことが肝心で、それによって植民地支配下でのカースト制やその実体化の問題は、論じることが比較的容易になるのではあるまいか。

日本人の業

中村 スリランカに入るには、インド経由と東南アジア経由の二つの方法がある。私は何十回とスリランカに行っているが、インドから入ると「東南アジアに近いところに来た」と思い、東南アジアから入れば「インドに近いところに来た」と感じる。これはヨーロッパ人の感じ方とは異なるものだろう。我々の議論も、日本人が日本語で日本の文化を背負いながら議論している。あるいはこの会議そのものも、日本文化の一端かもしれないところでインド世界について考えている。19世紀ヨーロッパ近代が描きだしたインド像から免れようとする、今度は日本文化にどっぷり漬かって解釈してしまうかもしれない。

高谷さんの仕事は、そういうヨーロッパ近代の解釈から免れた非常に説得力のある仕事で、作品としての善し悪しとしては非常に優れた作品だと思う。ただ、我々が日本を背負っていることの意味をどう考えたらいいかという問題がある。

この「世界単位」の議論で強く感じた事の一つに言葉の問題がある。例えば世界歴史、世界銀行、世界精神という日本語の用語法で

ある。これをひっくり返すと、精神世界、銀行世界、歴史世界と、それなりにまた日本語として違った意味を持っている。「世界単位」を「単位世界」とひっくり返してみると、それはまた違った意味を持つかどうか。これを英語でユニットワールドと言ってみたり、ワールドユニットと言ったりして、果たして説得力のある意味内容を含んでいるか、あるいは両者の違いを明示できるかということになると、甚だ日本的な命名法ではないかと思う。それは、日本人は「文化」を理解できても「文明」を理解しきれないという問題にも関わる。例えば憲法上、civilian という概念はあるが、日本国憲法の中では殆ど意味を持たない。civil という言葉が意味をちゃんと持っているのは、civil engineering 土木工学だけだろう。civil＝土木という日本文化の中で翻訳すれば、あっさりとして理解してしまうが、civilization とか言うと、もう日本の文化の中では消化しきれない。

我々が日本語で議論をしている以上、日本文化との相対性というところで議論しなければならないだろう。これは小谷さんがヨーロッパ近代との関係で見なければならぬと言われたのと同じ意味合いだと思う。土木が非常に優越した日本の社会の目からみて、その世界がどう見えているか。その見方が「世界単位」という言葉に落ちついた形で表現できているだろうか。やはり名前を変えた方が分かりやすいだろうと思う。

インドは1つか

木村 小谷さんの話はよくわかるが、それが果たして植民地支配なのか、それとも近代という時代の一つの特徴なのかを問い直す必要がある。もし後者であるとするならば、植民地支配権力によって、他の地域との間にどのような落差が出てくるのかが問題になる。

インドが一つかどうかという問題であるが、以前に読んだ本の中で、インドを3つに分けたものがあつた。南インド、デカン高原、北インドの平原地域で政治形態が違っている。南の方は海上貿易が権力形成に影響し、それにバラモン寺院が入ってくる。テーブルマウンテンと谷間からなるデカン高原は分権的で、北の平原は集権的だという分類である。やはり私自身もインドは一つだというのは、いまひとつ納得しきれない。一つと言えば一つかもしれないが、重層的なものだろうと考えている。例えば日本でも、東京の人は好きだが東京という土地は嫌いだとか、大阪人は好きだが大阪という土地は嫌いだとか非常に複雑で、我々の中でも重層性がある。必ずしもホモジーニアスな意識構造にはなっていない。程度の問題として、それが色々なダイメンジョンで出てくるのではないかな。そこには既にプロト世界単位的なものがあるように思う。

應地 高谷さんは、インドは一体性をもった世界だとした上で、それを二つに分けて考えてみようと言われていた。その場合の海の世

界について、家島さんから口火を切って頂けたらと思う。

海の世界

家島 従来の歴史研究や地域研究は大文明を中心に考えている。それに対する批判から、私は海が持つ歴史性や文明を作り上げる上で、海が果たしてきた意味を中心に考えたいと思っている。私の場合、特に研究対象としているのは、アラビア海とインド洋西海域だが、それらが各時代の人々にとってどういう意味を持ったのか、どう意識されていたかを調べてそこから地域性を求めたいと考えている。地域性は外からの影響や内的な変化の中で、変化を示すが、その変化を明らかにすることが新しい世界論になるのではないかと考えている。

海における人間の移動は、陸の場合とは本質的に違う。海の持つ特殊性は隔離性があると同時に緩やかな結びつきの構造を持っている。また一方では長距離間をダイレクトに、物資や人間をそのままつなぐ。そして、その距離性、あるいは国という枠を超えた大きな広がり、そういうものが持っている「場」を歴史の中でどう意味づけたいのかを考えている。「世界単位」ということでは、私はむしろ各時代の人々がどういう意識を持ったのかを考えてみたいと思っている。

ヒンドゥーとインド

辛島 南アジア側でも議論が分かれ始めているが、小谷さんの視点は非常に重要だと思う。イギリス時代を洗い直し、そこででき上がったものを見極めなければいけない。ただ事実関係から言うと、以前に全くそれがなかったわけでもない。例えば、10世紀のチョーラ朝時代のタミル語の碑文を見ても、あるいは15世紀のヴィジャヤナガルの世界でも、村落の中に色々なコミュニティがあって、その中でカースト的な生活様式が見てとれる。あるいはヒンドゥー教寺院を中心にして生活が成り立っていることも明白だ。19世紀以前にヒンドゥー的な世界が全くないという理解は成り立たないだろう。おそらく小谷さん自身もそう解釈されると思う。

ただし、それをヒンドゥーという言葉で総括してしまうことに問題がある。高谷さんは慎重に「ヒンドゥー世界」と言われたのは、それがヒンドゥーとイコールではないということだろう。ただ、ヒンドゥーという言葉を使ってしまうと、小谷さんのようなリアクションが当然出てくることになる。むしろインド的と言った方がいいのではないか。

インドの諸言語は、アーリヤ系、ドラヴィダ系、オーストロ・アジア系、サイノ・チベット系と色々ある。そのように4つの大きく違った言語グループが、何千年もインド亜大陸の中で共存しているうちに相互に影響しあって、全体として一つの「インド語」とで

も言っているような共通の特徴が諸言語の中に表れてくる。インド語というような言葉は実際にはないが、インドで現在話されている言語は、あるインド語的特徴を共有するようになってきたと言える。それが言語圏論として最近の言語学で言われている。小谷さんの言うようなヒンドゥー的なことではなく、インド的な特徴が文化的価値としてでき上がっているという問題だと思う。そういう側面で議論すべきではないか。ヒンドゥーという言葉で議論している限り、話しにズレが生じてくる。

小谷 その意見には賛成する。インドが一つとか二つとか、そういう議論をしたいわけではない。インド亜大陸に展開した文化を、無前提にヒンドゥーと言い切る精神構造を問題にすべきだと言っている。その意味では、インド亜大陸に一つの融合された文化が形成されつつあったとも考えられるだろう。

ただ敢えて言えば、そういうアイデンティティの広がりや、植民地支配下でナショナリズムが発展してくるまでは、日常的にはあまり意味を持たなかったと思う。もっと身近な、しかしもっと広いネットワークを持ち、様々なアイデンティティの世界に生きていた人間が、19世紀植民地支配の進行やナショナリズムの高揚の中で、次第にインドという枠組みで自らを考えるようになってくる。しかもその時に先述したような様々な力が働いて、「インド」ではなく「ヒンドゥー」とい

う方向へいってしまったところに、インド近代史の一番の問題があると思っている。

インドとイスラム

白田 パキスタンとバングラデシュは、インド世界から析出され外縁という形で出てくる。これはヒンドゥーに対してイスラームを考えざるをえない構造になっていると思う。しかし、我々が自分達の判断を押しつけるのではなく、対象地域の人がどう考えるかを中心に判断を下そうと思った時に、パキスタンという現実的基礎ができたから、ムスリムやイスラームを中心に考えるのが現実的であると考えべきなのか。だがインドとパキスタンが分かれた時にも、インドにいることを選択した多くのムスリムがいたはずだ。パキスタンが現実的だとするならば、その人達はどのようなのか。現地の人間の意識は、そう簡単に割り切って考えられるものではない。それではどう切れるのかという問題になるが非常に難しい。どちらかの一つの立場を選択することはできるだろうが、学問的に説得性を帯るかどうかなという問題が出てきてしまう。

例えば、現在のインド史では下からの歴史を考えて不可触民の研究も行われているが、実際には我々のような外国人や、インド人でもエリートが研究しているにすぎない。不可触民自身がやっているわけではない。こういう問題がつきまとっていることを念頭に入れておくべきだろう。

田辺 19世紀の変化が重要だというご指摘には賛同する。ただ19世紀以前にはインド文明的なものが作られつつあったのだが、オリエンタリズムによってヒンドゥーとムスリムという2つの実体が形成されたという話で片づけてしまうのでは困ると思う。歴史の中では、19世紀に限らず、様々な支配や権力の変遷があり、それに結びついた知識やアイデンティティの変化は絶えずあったろうし、現在でもある。また19世紀以降においても、アイデンティティはヒンドゥー、あるいはムスリムという二つのどちらかに収斂したわけではなく、むしろ多層的・重層的なものとしてある。村落での生活を見るとアイデンティティの現れ方は様々で、森とのつながりとか、女神との関係とかによって現れるものもあるし、ジャーティといってもオリエンタリズム的な浄・不浄だけでなく、名誉とか力（シャクティ）とかの枠組みにおいて、また留保政策との関連において現れるものもある。ここにおいてアイデンティティのくくり方は様々にあり得る。視点によってくくれる範囲は違ってくるだろう。

ただ確かに、学問をする上で自分の視点に意識的であること、またある視点を選びとることが要請としてあると思う。臼田さんがおっしゃるとおり大変な困難を伴うものではあるが、何らかの視点にコミットしていくことは必要だろう。そのために、オリエンタリズム的な視点とか、国民国家の枠組みを

相対化した上で、どのようなくくり方が将来あり得るのかを考えることは意義あることだと思う。

西方への展開

土屋 山崎さんの図式では、ヒンドゥー世界が東へと広がっていく。高谷さんの作られた図をみると、リグ・ヴェーダはもっと西の方からカイバル峠を越えて入ってくる。ヒンドゥー教はなぜ西の方へ行かなかったのだろうか。

佐藤 ムガル時代にビーカーネールの王様が、皇帝によって西方への遠征を命ぜられてインダス川の渡河地点であるアトックまで来たが、川を前にして逡巡し、結局引き返して皇帝の処罰を受けたという事実がある。この研究をおこなった著者は、ヒンドゥーは彼らの地理的世界を西はインダス川までとしてしか考えておらず、この王様がインダス川を越えることはヒンドゥーのダルマに反し、汚れることになると考え、敢えて皇帝の命令に背いたのだと説明している。

山崎 西の方には当時の世界としては高度な文明と、ゾロアスター教のように教義や生命観の確立した宗教が存在していた。東南アジア世界の方は、支配者階層がヒンドゥー文明や仏教文化を受け入れることによって、王位の正統性や権威を示そうという意図があったと思う。それが更に時代が下るに従って、低い層の方にまで波及していった。また東南ア

ジアだけでなく、中国のような文明世界にも仏教が受け入れられたのは、この宗教の説く死生観と死後の世界に魅せられたからではなからうか。

家島 モンバサには様々なヒンドゥーの宗派がある。アデンやペルシャ湾岸の港にもインド人が来ている。ただし、ヒンドゥーイズムは国家形成の柱にはなっていない。基本的には港社会だからだということだと思う。もう一つは、ゾロアスターからイスラームに変わる時期が7世紀で、ヒンドゥー世界が大きく拡大する時期と重なる。その時はイスラームが非常に強大な力を持っていた。そういう時間的な問題もあると思う。

東南アジアのヒンドゥー

坪内 ヒンドゥーは海を渡らなかったという話も、東南アジアの支配者階層がヒンドゥーを利用した話も、頭の中では整理できかけているのだが、東南アジアにきたものが本当にヒンドゥーの要素なのかという疑問が残る。ヒンドゥーの本質は海を越えずに、インド亜大陸だけに留まったのではないか。

辛島 南アジアと東南アジアとの関係をグレートインディア的な発想で語るのはおかしいと思う。そういう反省を込めて、レシブローカルにリレーションを考えるべきだと思っている。戦前には両方の地域を見渡せるような研究があったが、独立後は各国で研究者が育つようになった一方で、リンクが失わ

れてしまった。各国別の研究に終始し、古いところのリレーションを考える機運が失われてしまっている。それを両方ができる日本人として、何とかしたいということで、東南アジアの研究者とインドの研究者を一緒にして合同で調査を始めている。その結果を踏まえての話だが、東南アジアに正統的なヒンドゥー教が来ているのかという疑問には、明白に答えることができる。東南アジアにおけるサンスクリットの碑文の文章は極めて正統的なもので、インドのちゃんとしたバラモンが来っていないと書けない。ヒンドゥー教の彫刻も、シルパ・シャーストラにのっとって造られている。最初の時期にはインドの「正統的」なものが移植されていると考えられる。

ただ、そこでも「ヒンドゥー」という言葉が問題になる。ヒンドゥー世界的な広い意味で使われたとは思いますが、ここでは仏教も一緒に出てくる。その仏教も上座部系と大乘仏教系、そして8世紀になれば、タントリック仏教も出てくる。非常に混在し一括してインド的なものが伝わっていると捉えた方がいい。

ヒンドゥー教やイスラーム教とは違う視点で、全体のインド的な特徴をくくる論理は明白にあると思う。ただそれと同時に、エスニシティの問題がどうしても出てくるだろう。その場合、ベンガルならベンガル、タミルならタミルというくくり方もあるが、お互いに排除しているわけでは決していない。もっと小さなジャーティというまとまり方もある。そ

れらが全て重層しているのがインド世界だと理解してもかまわないだろう。

私は南インドの歴史を専門にしてるが、インドの歴史を概説しようとする、いつでもマラバルだけが何となく別になる。だがマラバルにインドとは別個の、東南アジア型の世界があるということではない。大きな枠で言えば、必ずインド的な価値が共有され、カーストシステムもそこに及んでいる。そういう世界でありながら、マラバルにはまた別個のもう一つのネットワークがあって、東南アジアにつながっている。例えばマレー半島のクラ地峡は、ケーララと自然景観が非常に似ている。海をちょっと渡れば、自分の世界と同じ世界がそこにある。ただ、ヒンドゥー教的な大きな枠組みの中に包まれながら、同時にマラバルは生態学的に東南アジアと一体化していて、スリランカともつながる。マラバル、スリランカ、東南アジアというのは、何か一つの大きなつながりがあるように思う。

カースト制

立本 東南アジアでも「インド化」と言い、「ヒンドゥー化」という言葉を使わない。おそらくカースト制が入ってきていないことが関係するのではないかと考えている。カースト制がなぜ第一次圏から出ていかなかったのか。カースト制はイデオロギー的装置として近代にイギリスが作ったもので、それ以前は

重要ではなかったから東南アジアには伝わらなかったのか。

カースト制がヒンドゥー教の本質的なものなのかどうか気になる。カースト制は本当にヒンドゥーをくくる骨子となっているのだろうか。

小谷 カースト制の歴史は正直いって全然分かっていない。我々の持つカースト制のイメージは、『マヌ法典』のようなシャーストラと、19世紀末から20世紀の人類学的調査によって、現にあるとみなされた社会関係を合わせただけのものにすぎない。その中間の知見は殆ど全く何もない。カースト制の歴史的事実態を捉える資料も非常に少なく、そこには2千年もの空白が依然として横たわっている。カースト制という固定したイメージを持ち、それが東南アジアに入っていないかどうかを議論しようというのは非常に困難なことである。

カースト制なるものは、イギリス植民地行政によって、インド全体を覆うような画一的概念として、導入されたものであろう。ジャーティと言われる集団や、色々な契機から作られる様々な集団が色々な名で呼ばれていたのが、ポルトガル経由の「カースト」という言葉で一括して表現され、それをすべてヴァルナの序列に結びつけて、一つのソーシャルシステムとして理解しようとする考え方が一般化したのは、やはり19世紀になってからだと思う。ただし確たる証拠はない。

佐藤 小谷さんのカースト制の実体化が19世紀だという考え方に対しては、肝心の18世紀における「カースト制」をどう考えるかという問題と、もう一つムガル時代と植民地支配の時代とを連続として捉える歴史理解の問題があると思う。ここでは前者の問題について論じておきたい。

18世紀から19世紀半ば頃までの史料には、異なるカースト（ジャーティ）の者が相互に協力して新村を建設する動きが出てきているし、同じカーストの間での土地＝家（店舗）や村長職の売買に異なるカーストの者が入って来るという事実が見られる。こういった事実を、カースト的共同体が少しづつ崩れかけてきているものと理解したい。最も、そうしたカースト的共同体は地域的な社会集団であり、「インド全体」を覆うようなカースト制度に基づくものではないのではないか、と言われれば、それまでのことであるが、次のような事実を指摘して、この問題を考えてゆく素材にしたい。カースト制を担うヒンドゥー教の寺院およびその関係の分寺や末寺、これらの寺僧やバラモン、村の宗教的、社会的指導者としての村の老師（グル）や暦術バラモンなどが、国や地域を異にする国王、貴族から地方の小豪族、村長、カースト集団などによって招かれて寺院を建立し、あるいは移住し、また国や地域を異にする土地に扶持や供物料として村や一片の土地などを与えられている事例は、枚挙に事欠かない。こうした関

係の寺のネットワークおよびバラモンの移動などから考えると、ムガル時代においてカースト制的なものが実体として存在していたのではないかと考えたい。

こうした中で、ムスリムもカースト制（あるいはカースト制的なもの）の中に一定の地位を占めるようになり、ヒンドゥー、ムスリムともにお互いを、宗教上の相異としてよりも、カースト的世界の中での違いとして認識していたのではあるまいか。というのは、ヒンドゥーの寺にムスリムの墓があり、今日でもヒンドゥー、ムスリムがともに参拝していること、ムスリム聖者の墓がヒンドゥーによってご利益神として拝されていることなどは、両者を宗教上の相異として捉えるのではなく、カースト制的枠組の中での相異というように理解した方がよいのではないか。その意味でこれまでのヒンドゥーという言葉を経史的に使用する場合、むしろ括弧付きの「ヒンドゥー」とか「インド的」という言葉の方がより適当だと思う。なお、ヒンドゥーとムスリムの間に対立や紛争がなかったと言え、そうとも言えないわけで、村や土地を与える18世紀の命令文書の中には、その最後にヒンドゥーとムスリムの宥和をうたった決まり文句の記されているものがある。社会集団としての両者の対立は、歴史の底流として存在していたことを示すもので、植民地支配下で両者がそれぞれ相互の宗教的、社会的相異を明確に意識するようになったということ

は、それが植民地支配の政策によるものであるかは別として、正しいのではないか。

海を渡るタブー

佐藤 さきの海を渡るという問題であるが、19世紀にガンジーはイギリスに留学するということでカースト追放を受けたと「自伝」に記している。こうした「海を渡る」ことのタブーや「カースト追放」が、植民地支配下で自覚的に取り上げられ実行されていることはさまざまな点で興味深い。

臼田 ベンガルでは13世紀頃のセーナ朝時代に、カーストランキング表みたいなものが既に出てきている。それがどの程度信用できるものかという議論はあるのだろうが、積極的にそれが偽物だという議論は聞いたことがない。ベンガルでは16世紀にも再びそういうランキング表が現れており、試みてみればある程度の時代変遷が追えるかもしれない。

海を渡らないことについては、イギリスになってからではなく、ムスリム統治と関係があると思う。パーラ朝時代には明らかに東南アジアと交渉があったはずだ。

小谷 海を渡ってはいけないタブーというのは、インドでは一般に「黒い水の禁忌」と言うが、これが強調されたのもやはり19世紀だと思っている。ベンガル語にも該当する言葉があるだろうか。

臼田 確かめたことはないが、19世紀になっていきなり出てきたものとは思えない。おそ

らくムスリムの支配が広まって、それに対してヒンドゥー側が防御するときの一環として、そういうことが言われたのではないか。つまり貿易を担っていた商人カーストが仏教徒だというような事情があって、そういう禁制をヒンドゥー社会が加えていったのではないか。事実関係を確かめたことはないが、そんな印象を持っている。

山崎 伝統的に言えば海に限らない。『マヌ法典』をはじめ、正統派バラモン思想では、四つのヴァルナの存在しない土地に行くこと自体が禁じられている。しかしバラモンはある意味ではサービス業であり、収入になればどこにでも行く。禁忌を冒すことに対しても、『マヌ法典』には非常に都合のいい規定がある。生活できなくなるような窮迫時には、原則を崩してもいい。極端な例で言えば、バラモンはシュードラから物をもらって食べてはいけないし、まして不可触民であるチャンダーラから物をもらって食べてはいけないのであるが、それを食べなければ死んでしまうという窮迫時には、チャンダーラから最も不浄な動物である犬の、中でも一番不浄な尻肉を盗んで食べても罪に汚れない。後で浄化儀礼をして元に戻れる。バラモンが海を渡って王侯に迎えられ、そこで豊かな生活をしたいと強く望むならば、窮迫時の法を持ち出せば何とかなる。インドに帰るチャンスがあれば、そこで浄化儀礼をすればいい。

ジャーティとカースト制

山崎 カースト制度との関係で言えば、バラモンが東南アジアに伝えたのは、バラモン、クシャトリヤ、ヴァイシヤ、シュードラという四ヴァルナの制度の理論である。それを受け入れる基盤が東南アジアにあったかどうかはわからない。王侯達は権威つけのためにクシャトリヤを名乗り、王の即位式をあげるバラモンも権威ある存在となることができる。だがこの四ヴァルナ制度の理論はヴァイシヤやシュードラといった庶民・下層民には及ばなかったのではないか。また、インドで庶民・下層民の社会に形成されたカースト、すなわちジャーティが、東南アジア世界では形成されなかった。

田辺 ヒンドゥーを実体的に捉え、そのエッセンスをカースト制に求めるのはだめだということには賛成する。ただ、植民地以前に、ムスリムとヒンドゥーを通じて、分業・婚姻・食事を基礎とするジャーティ集団が存在していたことは確かだと思う。こうしたジャーティ、カースト的なものが東南アジアに根づかなかったのはなぜなのか。カースト制は19世紀に至るまでは存在していなかったということで、この問題を流してしまうのではなく、やはり考える必要があると思う。

小谷 ジャーティという集団、あるいは他の色々な名前と呼ばれる人間の様々な集団が存在していた。インドの場合はその多くがジャーティ（生まれ）という言葉で語られる集団で

あった。これを否定する人間はいない。そういう集団があるということと、カースト制というソーシャルシステムがあるということは全く別なこととして捉えなければならない。カースト制とは様々な集団を一つのシステムの中に上下の序列として位置づけ、それをイデオロギー的に支えるシステムであり、そういうシステムは確立はしていなかっただろうと思う。

田辺 カースト制の定義によると思う。確かに浄・不浄という価値序列と結びついた一元的でリジッドな形でのカースト制というものは、19世紀のオリエンタリズム的な言説の中で生まれてきたものだろう。だが、村落レベルで実際に観察されるカーストのあり方は、もっとルーズなものだと思う。複数のジャーティ集団があって、それらが何らかの原理で統合されて一つの社会を構成しているという程度の意味でカースト制を考えるならば、そうしたものは植民地以前のインドにもあっただろう。それがなぜ東南アジアに根づかなかったのかという問いは、問題として残るのではないか。

高谷 ジャーティやジャジマニーというのは東南アジアにはない。東南アジアに入らないのには理由があると思う。森の中に川があって、そこに港があるだけだ。農村もない。そういう所では村がかえの百姓や鍛冶屋のようなものやカースト制はありえないだろう。

小谷 ジャジマニー制はサービスの交換の一

つのシステムで、それ自体がカースト制だということではない。ジャジマニー制がないから、カーストは東南アジアに入らなかったという議論は成り立たない。

インドでいうジャーティとは、基本的には「生まれを共通にする者の集団」だが、現実のジャーティ集団はもっとオープンで外に開かれている。職業や宗派や階層を共通にして、一次的には100から200家族ぐらいの範囲で集まっており、それらの諸一次集団が集まって、重層的により高位の集団関係を形成していた。東南アジアを考えるとときには、カースト制が入ったかどうかではなく、どういう集団が人々の生活を支える第一次的なものであったのかを考えるべきだと思う。

立本 東南アジアにも一部にはジャーティの観念やカースト的な階層の残存が見られるが、イデオロギーとしてのヒンドゥーのシステムは入ってこなかったと思う。その理由は論理の違いだろう。インドはヒエラルキーの論理だが、東南アジアはヘテラルキーの論理だ。その論理を支えるものとして、高谷さんの言う生態的な基盤が非常に強く働いていると思う。東南アジアの世界単位は、インドの世界単位とは全然違うものであるというのは、そういうようなところから見ていただけると有り難い。

木村 カースト制については紀元前のヒンドゥー法典にも、さらにはジャータカにも言及がある。19世紀に出てきたというならば、

これまでの研究は全て建前論に依拠していたということになる。

小谷 カースト制に関しては、シャーストラやヒンドゥー法典類というイデオロギー的作品だけで、歴史資料というべきものはほとんどない。ようやく佐藤さんの研究などで、少しずつ追えるようになったというのが実態だ。正直言って信用できる歴史資料は2千年にわたってほとんどない。研究はこれからなのだと思う。

佐藤 先にも述べたように、17世紀後半からの史料には、カースト的な社会集団やカースト制的なものの存在を示す記載があり、ムガル時代にはこうしたものが部分的には大きく変化ないし弱体化する過程にあったのではないか。その点で小谷さんの言う、19世紀におけるカースト制の実体化は、むしろカースト制ないしはカースト制的なものの弱体化が植民地支配下で一時的に再編、強化されたというように解したい。

スリランカ

中村 ヒンドゥーとカースト制ということだけをつなげるのはどうかと思う。スリランカはある意味で、中間的な位置だと見られがちだが、スリランカの仏教徒の間のカースト制と理解されているものもある。スリランカには非常に有力な聖職者の教団組織があり、一番高い地位の教団組織は特定のゴイガマというカースト以外は一切入門させない。それよ

り地位の低い生まれの人は別の教団に行く。これはイデオロギーとして一人も例外も無く続けられている。必ずしもヒンドゥーというのは妥当ではないように思う。多分、辛島さんが言われたようにインド的という表現の方が妥当だろう。

インド国民軍の参加者達に系統的なインタビューをおこなっているが、インド独立連盟の中にセイロン・ブランチがあり、インド国民軍の中にランカ・ユニットというのがある。この双方にスリランカは、参加していた。本当にインド独立のために戦う気だったのか尋ねると、必ずしもそうではない。その微妙な違いを追求しようとしても、日本人の私を喜ばそうとして答える。この分野は本当に客観的な研究が可能なのだろうか。どこかで当事者性の学問へと入り込んでいかなければならぬのではと感じている。高谷さんの研究手法は、日本の滋賀県という特定の地域文化を背負って、その目で東南アジアを歩いて見て行った。それゆえに非常に説得力を持つ。本当に客観的というよりは、むしろ当事者性の学問であるがゆえに価値が高いという側面もあると思っている。

インドのマクロ・リージョン

應地 南アジア関係の歴史学、文化人類学の方々が研究をされる過程の中で、インドにおけるマクロなリージョンはどのようなものとして考えられているのか。先ほど辛島さん

は、ベンガル、マラバル、ケーララを例に、重層性の中で違った扱いをする必要があるのではないかという提案をされたが、そういうことが高谷さんや立本さんの問題提起とも関わりを持つと思う。最後にその点に論点を移して、海を巡る問題を含めて発言をお願いしたい。

辛島 海を越えるかどうかという話があったが、アーリヤ語の文献を基にしている限りアーリヤ人が問題になる。その純正なる地域とはガンジス河の流域であり、その東と西が海に遮られ、北はヒマラヤに遮られ、南はヴィンディヤ山脈の所で切れる。ヴィンディヤ山脈を越えた南は、アーリヤ人にとっては汚れた土地だという考え方があった。ある時代のアーリヤ文化を中心とした北インド世界を考えた時に、ヴィンディヤ山脈以南はフロンティアとしての未知の世界だった。そこに貧しいバラモンが何かを求めて入り込み、だんだんと一体化していったのだろう。

フロンティアの拡大はそこで終わってしまうのではなく、時代的にも地理的にもその先へと進んで行く。それが東南アジアの方までつながっていったのだろう。東南アジアにまで、インド人にとってのフロンティアは拡大していったのだ。海を越えることは確かに色々な問題があるが、事実としてバラモンをはじめ、色々な連中が東南アジアの方へ出ている。そういう大きな流れが事実としてあったということだろう。

佐藤 海をつなぐネットワークの問題は、彼らを海に押し出していくような問題が陸地にあるのだと思う。陸地の問題は、やはり非常に重要な問題として考えておく必要があるのではないか。

應地 例えば、陸地が押し出して海がそれを受けとめ、海からまた出ていくという一つの運動は、インドではどうイメージとして持てばいいのか。

佐藤 デカンから南という地域は、どうも北インドのアーリヤ世界とはずいぶん違うように思われる。外に出ていかざるをえないような歴史地理的要因があったのではなかろうか。具体的には考えたことはないが、ドーアープ平原の沃野を持つ北インドの人々を農業民とすれば、北インドほどの広大な沃野に恵まれず、三方を海に囲まれた南インドの人々は、農業を中心とする経済的発展の出口をむしろ外に求めていかざるをえないような海洋民としてイメージできるのではないのだろうか。

臼田 ベンガルの場合も南インドと全く同じで、ヴァルナの中間の2つがない。つまりバラモンとシュードラはあるが、クシャトリヤとヴァイシャがない。バラモン以外は全部シュードラで、アンタッチャブルもシュードラの一番下に位置づけられる。インドを一体的なものとして考えるというより、むしろ地域毎に違うのではないかという、違う面を意識した研究を続けてきた。インド的なものと

言われても答えきれないところがある。やはりガンジス平原、デカン高原、南端の海洋的な世界という3つで、インドを大きく分けてみるのが妥当かもしれない。海岸の平野地帯と山地との対比が、東南アジア世界と共通するような要素を見せるのではないかと漠然と考えている。

佐藤 インドが地域ごとに違うということが強調されると、逆にまとめるもの、くくるものとして、先のカーストの問題に戻ることになるが、臼田さんの言うクシャトリヤは、インドではラージプートしか存在しない。王国を樹立したり、軍事的に強大となったラージプート以外の社会集団は、ラージプートのサブ・カースト名を名乗ったり、そのメンバーの名にラージプートがその名前に持つライオン、つまりシング（Singh）をつけたりしている。今日ではサンスクリタイゼーションという用語でもって呼ばれているが、こうした現象などは、やはり「インド的」なもの、共通するものとして取り上げるべきであろう。なお、ラージャスターンのラージプートが他の地域のラージプートよりも格が高いと言うのは、おそらくムガル帝国との関係において、彼らが大きな活躍をした事実によるのであろう。ただクシャトリヤがサブ・カーストとしてラージプートだけになってしまった理由についてはわからない。

山崎 バラモンとシュードラしかいなくても、シュードラの有力者がクシャトリヤの代

わりをすることができる。シュードラであっても、秩序を守るためだったら王になってもいい。古代の文献ではシュードラは隷属民だが、中世以後には農民カーストがシュードラとみられるようになり、シュードラはおそらくヒンドゥー教徒の80%を占める。『マヌ法典』に記されているようなシュードラ差別は中世以後には見られない。今日のインド社会は一般のヒンドゥー教徒と不可触民という二つの階層からなり、シュードラは一般ヒンドゥーの中に入っている。

田辺 オリッサでは、その地域性が歴史的に明確になってきたのは、10～12世紀頃だと思う。これは地域に根ざした中世王権が成立し、それにともなって地域レベルでの文化が形成された時期だ。オリッサにおいては特にジャガンナート信仰が注目される。これは、部族民の文化伝統とバラモン的な文化伝統とが結びついて生まれたものである。また王権を正統化する役割も果たしている。このような信仰は、中世王権がオリッサを統合し、様々な文化要素を結びつけた結果として生まれてきたものだろう。インドにおける地域性を考える上で王権の問題は重要だと思う。

オリッサの地域的な特色は様々にあり、例えば、稲作儀礼や米の保存・料理方法などは東南アジアに似ている。インドをくぐる論理から見れば、オリッサは確かにインド世界の一部であろうが、他地域とは異なる部分も多くある。王権が媒介となって、色々な文化要

素が重層的に結びつき、独特な地域性が生み出されたのではないかと考えている。

インドにおけるネーションステート

土屋 東南アジアのみならず、世界における国民国家をどのように対象化するか、そういう視点をどうやって培うのかということが、常に東南アジア研究者の問題意識としてあると思う。今の南アジア世界を考えた場合に、ネーションステートの問題がどう意識されているのか、どのように対象化されようとしているのか、研究者がどういう緊張関係を結んでいるのかがよく分からない。

中村 例えば、タミル人は自分達が特定の民族集団であり、民族国家を持ちたいという意欲を持ったグループだ。スリランカでは独立国家の要求運動もしており、全世界20数ヶ国にかなりの規模の人口が住んでいる。国際タミル学会の会長もここにおられるが、その会長は国民国家を背負ってないために、この学会を他の国際学会と同列に認知して扱ってもらえないという困難を背負っている。そういう意味ではインドの研究者も、多かれ少なかれ国民国家を持っていないし、インド国家とは別の集団に近いところで仕事をしている。そういうことによる緊張感は、東南アジアの研究者と違わないと思う。

木村 インドについてというより、むしろ国民国家について真剣に考えている。極端に言えば、最初は国家の中には文化がなかった。

近代国家は普遍的な理性によって秩序づけられた、法の体系として成立したと言えるだろう。それに対して国家の中に文化を取り入れようとする思想潮流が、19世紀の末から20世紀にかけて続くことになる。それはやはり一つの大きな流れで、その歴史的な必然性はあると思う。

確かに国民国家という垣根がグローバリゼーションで低くなり、領土がだんだん意味を持たなくなってきた。定着的なものからフローな文明になってくる。それをどう評価すべきか。もちろん国家には光と影があり、影の部分は20世紀にも強烈に出てきた。だからといって国家を撤廃すれば、果たしてどうなるか。例えば「世界単位」が実体化し、そこで大規模な紛争が起こった場合、誰がそれに対して強権的に裁定を下すのか。そうすると再び堂々めぐりが始まるような気がする。

「世界単位」は確かにポジティブな意味を持つと思うが、国民国家と文化の間の緊張関係はずっと続くような気がする。

應地 最後に辛島さんに総括発言をお願いします。

おわりに

辛島 今日の討論は非常におもしろく、意義のある議論が展開できたと思う。ただ「世界単位」という考え方は、まだ明確化できないでいる。研究者の客観的な認識基準としてそ

れを出すのか、あるいはその時代に生きた人間の個人の内面からそれを掘りおこしていくのかという問題がある。もちろん、最終的にそれを一体化できれば一番いいのかもしれない。東南アジアでは、資料的に個人の内面まで掘りおこしていくところは難しいかもしれない。個人の認識する世界というような言い方は非常に漠然としており、実際の個人が高度な世界認識を持つことはありえないだろう。おそらく無意識的に出てくる問題であり、意識の面から迫れる領域は限られている。だが「世界単位」に多少とも新しさを認めるとするならば、個人の内面までおいて、世界というものを考える視点だろう。手段として有効な方策を探り出すことができれば、新しい地域の考え方ができるのではないか。そういうことが南アジアの方でも、東南アジアでもなされるべきだし、やってみる価値が十分にあると思う。こういう概念が出されたこと自体は、南アジアにとっても非常に有り難く、面白い提供をして下さったと思う。南アジアのコントゥリビューションによって問題が深まっていけば、それに勝る喜びはないだろう。

今回の研究会は、南アジア研究者にとっては何の準備もなくこの席に着いてしまったという感がある。今回で終わってしまうのではなく、もう一度次回により深い議論としてつなげていければと思う。どうしても気になるのが重層性の問題と歴史性の問題だ。ネー

ションステートの問題は出てくるが、それ以前の歴史性が全く捨象された議論がなされている。むしろ非常に素朴に考えると、クメールの王国、あるいはジャワの王権というような具体的な問題が出てくると思う。国家という視点からすれば、王権問題というのは、19世紀、20世紀におけるネーションステートの問題を時代的に遡らせて考えるものになるのではないか。そういう具体的な話も聞ければ、議論も具体性を持ってできたかもしれない。

南アジア研究者の間では、カーストの問題をもう少し議論しておく必要があるだろう。古代にヴァルナの制度ができあがっているところまでは、小谷さんとも意見が一致するだろう。ジャーティがいつ頃できあがり、ジャーティ制とヴァルナ制とが共に機能するカース

ト制度がいつできあがるのか。なかなかわからないところだが、南アジア研究者の自分達自身の問題として真剣に議論する必要があるだろう。

土屋さんからネーションステートの問題が出ていたが、インドではカースト制度がどう崩壊していくのか、カーストが制度として崩壊した時に出てくる民族の問題、それとネーションステートがどう関係するのかという問題がある。それが小谷さんのイデオロギーの問題にもなってくるし、ヒンドゥー・ムスリムの問題ともつながってくる。スリランカでタミルとシンハラが争っているのも、伝統的な社会制度としてのカースト制度の崩壊と関係があるだろう。そのような問題も議論してみる価値がありそうだ。ぜひ次回の企画を組んでいただきたいと思う。